

ULDERICO IANNICELLI

LE RICERCHE LOGICHE
DI MARTIN HEIDEGGER:

LOGICA E VERITÀ TRA FENOMENOLOGIA
E FILOSOFIA TRASCENDENTALE



GIANNINI EDITORE

PRESENTAZIONE

1. In uno scritto-memoriale del 1963, *Mein Weg in die Phänomenologie*, Martin Heidegger ricorda le circostanze che lo avevano indotto, agli inizi dei suoi studi universitari di teologia, ad avvicinarsi all'opera di Edmund Husserl degli anni 1900-1901, *Ricerche Logiche*. In quest'opera egli cercava un aiuto al problema che gli aveva posto la lettura del libro del 1862 di Franz Brentano, *Il molteplice significato dell'essente in Aristotele*, ossia quale è il significato fondamentale della parola "essente" al di là dei molteplici sensi in cui, secondo il grande filosofo greco, esso si può intendere e dire. Abbandonato lo studio della teologia e passato alla filosofia, seguì a Friburgo i seminari che Heinrich Rickert dedicò al suo allievo Emil Lask le cui due opere, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito di dominio della forma logica*, e *La dottrina del giudizio*, rispettivamente apparse nel 1911 e 1912, rimandavano di nuovo alla problematica delle *Ricerche logiche* husserliane. Queste ultime ponevano ad Heidegger un problema, così formulato nei termini in cui egli lo ricostruisce retrospettivamente: da un lato Husserl confutava la pretesa di fondare la logica, cioè la dottrina del pensiero e della conoscenza, sulla psicologia; dall'altro lato egli collegava la problematica della conoscenza alla descrizione degli atti essenziali della coscienza ovvero dei fenomeni della coscienza, che ne sono alla base, e ciò stava in apparente contraddizione con il rifiuto delle tendenze filosofiche denominate, appunto, "psicologistiche". Insomma, la peculiarità di questo indirizzo di pensiero che in quelle ricerche si inaugurava, consisteva certamente nel descrivere gli atti di coscienza che stanno alla base della costruzione della conoscenza, ma di modo che questa descrizione non fosse una psicologia. La comparsa, a partire dal 1913, dell'opera di Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, indicava per Heidegger una precisa direzione entro cui intendere l'operazione avviata con le *Ricerche logiche*. Poiché la scienza fondamentale della filosofia era detta "fenomenologia pura", ciò significava che questa nuova scienza assumeva una direzione trascendentale, cioè metteva in gioco il soggetto che conosce e valuta,

e in tal modo si poneva nel solco della filosofia moderna, benché la descrizione degli atti di esperienza vissuta si unisse a quella degli oggetti vissuti nella loro dimensione specificamente oggettiva. Alla luce di questo programma le stesse *Ricerche logiche* subirono, nella seconda edizione, apparsa nel 1913, una profonda rielaborazione. Secondo Heidegger, però, questo passaggio rafforzava l'equivoco che la fenomenologia fosse una nuova filosofia capace di risalire a un'impostazione più originaria delle precedenti, laddove egli, più acquistava familiarità con il vedere fenomenologico (grazie anche alle lezioni di Husserl, nel frattempo successo a Rickert a Friburgo, nel 1916), più ritornava al problema di Aristotele e dei greci circa la determinazione del significato conduttore dei molteplici significati dell'essente.

Da questo uso del metodo fenomenologico Heidegger dice di aver appreso che la ricerca sugli atti di coscienza, la loro struttura e la connessione con gli oggetti vissuti nella loro oggettività, ne porta in luce il carattere in quanto "fenomeni", ossia in quanto si manifestano da se stessi, come suggerisce la forma media del verbo greco *phainomai*; ciò collega alla problematica greca per cui la verità, *a-lêtheia*, come dice il suo etimo, è l'auto-mostrarsi dell'essente presente. Ma in tal modo si pone il problema di fondo: che cosa è la "cosa stessa" a cui la fenomenologia dice di voler ritornare e che vuole esperire? L'alternativa è se essa va intesa come la coscienza e l'oggettività dei suoi oggetti, oppure come l'essere dell'essente nel suo doppio gioco di auto-mostrarsi e di sottrarsi, il che è in evidente connessione con la problematica greca della verità, *a-lêtheia*. Perciò questa seconda possibilità di intendere la fenomenologia certamente permette di porre la problematica della coscienza e della sua oggettività in un orizzonte più originario al di là dell'alternativa tra psicologismo e validità; ma questo percorso verso ciò che è originario non comporta il rinnegare tutta la tradizione filosofica precedente, bensì il collegarla ai problemi dell'essere e della sua verità, che erano stati al centro del pensiero greco.

In questo percorso Heidegger ritiene essere stato un passaggio importante la differenza tra intuizione sensibile e intuizione categoriale, elaborata da Husserl nella sesta delle *Ricerche logiche*, proprio quella ricerca che non apparve nella seconda edizione dell'opera nel 1913 e alla cui ripubblicazione Husserl, a dire di Heidegger, cedette solo su pressione di allievi e amici, ma da cui si sentiva ormai distante.

«Così, dice Heidegger, fui condotto sul cammino della "questione dell'essere" (*Seinsfrage*), illuminato dall'atteggiamento fenomenologico,

di nuovo – ma in modo diverso da prima – senza quiete per le questioni che nascevano dalla dissertazione di Brentano. Ma il cammino di questo domandare fu più lungo di quanto supponessi. Esso richiese molte soste, vie traverse, deviazioni. Quello che tentavano le prime lezioni di Friburgo e poi quelle di Marburgo, mostra questo cammino solo indirettamente» (TE, 188). Testimonianza del carattere non lineare di questo cammino, è la circostanza singolare – è Heidegger stesso a usare questo termine – in cui apparve, nel 1927, *Essere e Tempo*, dove la fenomenologia è intesa non come un punto di vista o una corrente filosofica, bensì come un metodo, ossia il "come", «il modo di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia» (ET, 56). In quest'ultima il fenomeno in questione è l'essere dell'ente inteso non come qualcosa che appare e dietro cui ci sia un'altra cosa che non appare, ma in quanto si auto-manifesta nel suo senso, nelle sue modificazioni e derivati. Domandandosi il senso della fenomenologia trentasei anni dopo *Essere e Tempo*, Heidegger dice di essere sempre più convinto che essa non è un indirizzo filosofico, ma «la possibilità del pensiero – possibilità che si modifica a tempo debito e solo perciò permane come tale – di corrispondere all'appello di ciò che si dà da pensare (*dem Anspruch des zu Denkenden*). Se la fenomenologia è così esperita e salvaguardata, allora essa può sparire come voce filosofica a favore della cosa del pensiero (*der Sache des Denkens*), la cui manifestatività (*Offenbarkeit*) resta un arcano» (TE, 190).

2. Il libro di Ulderico Iannicelli, *Le «ricerche logiche» di Martin Heidegger: logica e verità tra fenomenologia e filosofia trascendentale*, muove esplicitamente da questo memoriale di Heidegger per verificarne ampiamente le implicazioni e per impostare il tema complessivo del lavoro. Infatti la finalità che Iannicelli persegue è di indagare l'aspetto più propriamente logico e metodologico delle ricerche di Heidegger fino a *Essere e Tempo* e le implicazioni che queste ricerche hanno per la cosiddetta e discussa "svolta", successiva all'opera del 1927, nel pensare il rapporto tra l'Essere e l'Esserci. Ovviamente, questo aspetto logico-metodologico non è inteso in modo formale, ossia separato dalla "cosa" del pensiero, ma è strettamente connesso al carattere auto-manifestativo di essa, ragion per cui le appartengono per costituzione i predicati, le categorie, i molteplici modi di dirsi, secondo l'indicazione di Aristotele e del pensiero greco in genere. Perciò le "ricerche logiche" di Heidegger vanno insieme a quelle che egli nello stesso periodo compie intorno al

tema della fatticità e storicità della vita muovendo dalle questioni poste da Wilhelm Dilthey. Di ciò Iannicelli è ben convinto: infatti, se lo specifico della sua ricerca consiste nel mettere in evidenza questo versante logico del percorso di Heidegger, ciò è finalizzato proprio a studiare la genesi del concetto heideggeriano di verità nel suo nesso con l'intero e, infine, nella sua appartenenza all'Essere. Nella scelta di tale angolazione ricostruttiva della formazione del pensiero di Heidegger sta l'interesse che ha il libro qui presentato.

Così Iannicelli segue, negli scritti heideggeriani degli anni Dieci: 1) i tentativi di confrontare la problematica del realismo – da cui Heidegger proveniva e che dalla Scolastica medievale e moderna porta ad Aristotele, in cui vedeva come centro unificante il concetto di sostanza – con la problematica in senso lato riferita a Kant, il quale parte dalla sensibilità senza però risolvere il problema della conoscenza nel senso dell'empirismo moderno; 2) il primo incontro con le *Ricerche logiche* di Husserl, in cui lo Heidegger di questa fase coglie prevalentemente la messa in luce dell'insufficienza della psicologia a fondare la validità delle leggi logiche; 3) il conseguente interesse al neokantismo, dove la validità e il valore, non la loro genesi psichica, caratterizzano l'esistenza delle idee e dell'ambito logico; 4) l'influenza dell'opera di Lask, il quale, di fronte alle impostazioni più strettamente neokantiane, in cui «la materia consisterebbe nella pura datità caotica della percezione sensibile e la forma nell'elemento categoriale apriori quale 'funzione' dell'intelletto che solo nell'attività collegante del giudizio mette in forma [...] un contenuto [...], cerca una terza via che, andando oltre l'impostazione *erkenntnistheoretisch* [...] possa conciliare l'ontologia aristotelica col trascendentalismo kantiano» (*infra*, p. 30), allargando il concetto di percezione; 5) l'accostamento, così reso possibile, attraverso la lettura della grammatica speculativa di Tommaso di Erfurt, dell'"ente" medievale all'"oggetto" moderno che può consistere anche nell'oggetto logico e non semplicemente in quello sensibile; 6) l'emergere di una differenza rispetto a Lask, il quale aveva distinto il momento della verità inerente all'oggetto e quello della conoscenza e del giudizio su di esso, «mentre Heidegger pare voler rimettere insieme i due piani, o quantomeno porre il problema della loro 'comunicabilità'» (*infra*, p. 73).

Questo percorso, il cui filo conduttore d'insieme sembra essere la conquista di un diverso spazio, di una terza via tra realismo e idealismo, porta Heidegger a distaccarsi definitivamente dalle soluzioni neokantiane. A partire dal 1919, con l'inizio del suo insegnamento a Friburgo, Heidegger comincia a elaborare i suoi temi più caratteristici, in primo luogo il tema

della "vita effettiva" intesa come un ambito pre-teoretico – non però un flusso irrazionale, bensì qualcosa di accessibile mediante categorie radicate nella vita stessa. Di conseguenza, secondo Iannicelli, la verità non è legata più al giudizio ma all'intuizione come insieme di percezione sensibile e categoriale, tesi che Heidegger poteva formulare a partire da un rinnovato studio delle *Ricerche logiche* husserliane. Ma nello stesso tempo il confronto con Aristotele e Kant permette di andare anche oltre la concezione della verità fondata in ultima istanza sull'intuizione e di giungere a una concezione ermeneutica di essa, fondata sulla significatività del mondo e sul carattere storico-temporale dell'Esserci. Questo percorso si conclude con *Essere e Tempo*. Successivamente la verità diventa il carattere dell'essere stesso e non del giudizio dell'uomo, ossia non dipende dalla correttezza del suo sguardo.

Sembra a Iannicelli che «il senso di tutta la riflessione heideggeriana sulla sfera originaria del preteoretico, che ha fin dal '19 il suo fulcro nel concetto di mondo, [sia] quello di mostrare il carattere derivato del comportamento teoretico in quanto modo d'analisi di semplici presenze – nella consapevolezza, tra l'altro, che siano sempre più le scienze positive ad aver ormai 'occupato', non senza diritto e risultati, il reale in tutti i suoi ambiti particolari – e il suo radicarsi nella più originaria sfera della vita che vivendo esperisce già sempre, dunque prima di saperlo, qualcosa come un rapporto all'essere e alla verità» (*infra*, p. 262). Perciò Iannicelli ritiene che non si possa interpretare Heidegger sostituendo il concetto metafisico della verità come *adaequatio rei et intellectus* con il criterio pragmatistico della verità dell'enunciato, ma che si tratti piuttosto di individuare le condizioni di possibilità delle forme di riferimento all'ente, quindi dello stesso atteggiamento pragmatistico. Queste "condizioni di possibilità" non sono un criterio per stabilire la verità o falsità degli enunciati in quanto tali, giacché un problema siffatto cadrebbe all'interno della dimensione puramente assertiva del linguaggio o all'interno del problema moderno della conoscenza, dunque presuppone una concezione della verità come adeguazione dell'intelletto alla cosa, concezione che invece in Heidegger è subordinata allo spostamento dell'essenza della verità sul piano più originario dell'apertura dell'Essere. Come si sa, in questo spostamento è in gioco il rapporto tra Essere ed Esserci, quindi il senso della cosiddetta svolta che il pensiero di Heidegger avrebbe compiuto dopo *Essere e tempo*. La problematica del vero e del falso come concordanza e discordanza dell'ente con la sua essenza cade al di fuori dall'essenza della verità e

rientra nella dimensione del linguaggio assertivo e oggettivante. Perciò, se in *Essere e Tempo* «l'esserci è quell'ente che esistendo come *libero* progetto ha già sempre aperto un varco per l'accadere dell'essere in quanto comprensione del suo senso» (*infra*, p. 267), successivamente, quando Heidegger pone l'accento sull'appartenenza della verità all'Essere, la "non verità" diventa, a sua volta, il nascondimento, l'oblio che appartiene all'Essere stesso lungo la storia della metafisica occidentale. Da questa originaria co-appartenenza di apertura e chiusura nell'Essere stesso, deriva subordinatamente la logica che asserisce la verità o la falsità degli enunciati. Allora, la libertà consiste in un "lasciare essere" l'ente, ossia in un atteggiamento "libero" di fronte all'alternativa tra la pretesa di fermare, con una decisione soggettiva, l'odierno dominio del pensiero e del linguaggio oggettivanti tecnico-scientifici, del pragmatismo ecc., da un lato, e, dall'altro lato, la posizione che assume questi linguaggi e forme di agire come dei dati originari, come se all'Essere e al linguaggio non appartenesse la categoria della "possibilità". Ma in questo modo «ciò che Heidegger inizia qui a depotenziare è precisamente il carattere di progetto di tale libertà e, con essa, dell'accadere della non-verità (e dunque della verità) in senso originario lasciando tuttavia oscura, ci sembra, la natura del rapporto tra quest'ultima e il vero e il falso dell'asserzione» (*infra*, p. 267).

Iannicelli ipotizza la presenza in Heidegger di un'irrisolvibile ambiguità tra la concezione della verità come scoperta dell'ente e la concezione della verità come automanifestazione dell'Essere, il che comporta accentuare la tautologia, e congedarsi dal *logos* in senso tradizionale. Perciò tra le righe mi sembra che egli suggerisca al lettore la perplessità, nei confronti di Heidegger, circa l'effettiva possibilità di un pensiero e di un linguaggio al di fuori dell'asserzione, che non siano irrazionalità, flusso, mistica, il che, a mio avviso, andrebbe a toccare un nervo sensibilissimo dell'intero progetto di Heidegger e ripropone inevitabilmente il confronto tra quest'ultimo e le varie correnti, in senso lato, logico-analitiche. Ma questo è probabilmente il tema della prosecuzione della ricerca di Iannicelli, di cui un ottimo e promettente avvio è dato da questo libro, preparato in soggiorni di studio in Germania a contatto con i centri dove questi temi sono indagati in maniera specialistica, come attesta la piena e amplissima conoscenza della discussione scientifica sul tema, che il lettore potrà constatare.

3. Vorrei sviluppare uno spunto che, a partire dai miei interessi filosofici, offre questo lavoro dell'amico Ulderico, persona di cui ho

seguito gli studi dall'inizio, apprezzandone la serietà e il valore. Le considerazioni che qui vorrei abbozzare, si muovono in un orizzonte relativamente diverso rispetto al discorso che egli svolge, e tuttavia credo che i problemi di base siano comuni e sostanziano il colloquio che costantemente abbiamo.

Infatti se, come mi sembra, queste "ricerche logiche" heideggeriane vogliono collocarsi, o meglio sarebbe dire dislocarsi, in uno spazio diverso tra idealismo e realismo, formulando il problema della verità nella differenza tra essere ed essente, ciò pone indirettamente un problema che riguarda anche la struttura logica del materialismo, in particolare nella sua declinazione storico-dialettica. Mi riferirò in proposito a due significative e opposte letture di Heidegger date nel marxismo filosofico del Novecento.

Secondo György Lukács, il senso complessivo di tutta questa operazione di Heidegger, volta a superare l'alternativa tra realismo e idealismo e, con essa, la dimensione trascendentale e soggettivante in cui culmina la tradizione metafisica occidentale nella filosofia moderna, finisce in un rafforzamento del soggettivismo che si presenta in una forma falsamente oggettiva. Infatti, nella tendenza soggettivistica già presente nella filosofia della vita del periodo imperialistico precedente la Prima guerra mondiale, il soggetto poteva ancora sentirsi il creatore del proprio mondo spirituale a cui conferisce un senso, conquistandolo come campo delle sue esperienze vissute. A partire da questa ancora sicura posizione del soggetto nell'orizzonte insicuro del relativismo, si poteva criticare in modo non pericoloso l'irrigidimento della società capitalistica, perché comunque c'era un mondo esterno che sembrava ancora incrollabile e che poteva garantire l'esistenza di quello che Lukács chiama il «soggettivismo parassitario» (DR, 496). Ma dopo la guerra, con il crollo del regime guglielmino, la crisi dell'imperialismo e l'avanzare della rivoluzione socialista sovietica, questo mondo, che la filosofia della vita criticava e che tuttavia era pur sempre la base dell'esistenza materiale dell'individuo borghese, è venuto meno, quindi tutta l'esistenza di questo individuo – anche quella interiore in cui poteva costruire il suo mondo e criticare non pericolosamente il mondo esterno – è messa in pericolo. Di conseguenza, se con la filosofia della vita del periodo imperialistico precedente la guerra venivano respinte le morte formazioni della vita sociale materiale contrapponendovi la soggettività totale interiore, oppure si poteva distinguere tra una classe di uomini che vive la vita e una che ne è esclusa, nella filosofia dell'esistenza del

periodo imperialistico del dopoguerra la frattura insorge all'interno di questa soggettività nella sua stessa struttura ontologica. La centralità dell'individuo attraversato strutturalmente dalla crisi era stata portata a espressione filosofica da Kierkegaard. Ma questa rappresentava la reazione all'idea borghese di progresso, quindi a quegli elementi progressivi presenti nella filosofia di Hegel, fondando l'interiorità, critica dell'oggettività esterna, sulla fede luterana. Invece nel dopoguerra la centralità del soggetto è fondata nell'ontologia e presentata come posta al di là della scissione tra soggetto e oggetto. In tal modo essa risponde a una diversa esigenza del tempo, ossia alla crisi e alla dissoluzione dell'uomo borghese, e viene a costituire una critica implicita al marxismo, il quale offre parimenti un'alternativa a questa crisi, ma restando sul terreno della razionalità e approfondendola.

In Heidegger la concezione del metodo fenomenologico come interpretazione e il fatto che il comprendere si dimostri esso stesso come la struttura ontologica dell'esistenza, vogliono andare, come abbiamo visto, al di là della contrapposizione tra soggettività e oggettività, e in questo Heidegger compie, a parere di Lukács, la stessa operazione che Ernst Mach aveva fatto sul piano delle percezioni, dove posizioni idealistico-soggettive erano presentate come oggettive. Ora però, i machisti ponevano la vera realtà solo nelle percezioni, quindi le distinzioni erano apertamente soggettivistiche. Invece Heidegger vuole fondare la fenomenologia come ontologia, e tuttavia, pur concependo l'oggetto come qualcosa che a tutta prima non si mostra ma che al tempo stesso appartiene a ciò che subito si manifesta costituendone l'essenza e il fondamento, «questo atteggiamento non è meno idealistico-soggettivo della concezione di un qualsiasi seguace di Kant o di Mach e Avenarius» (DR, 503). Infatti, «solo l'«intuizione dell'essenza» può decidere che cosa nella realtà soggettivamente e immediatamente percepita viene colto come «essenza» «nascosta»» (DR, 502), cosicché il carattere ontologico, che Lukács intende come oggettività e realtà, qui è solo dichiarato, mentre di fatto si tratta di uno pseudo-oggettivismo. Perciò, malgrado Heidegger voglia recuperare nell'Esserci un carattere di oggettività indipendente dalla coscienza umana, questo tentativo porta inevitabilmente all'uomo; fenomenologia e ontologia diventano, secondo Lukács, necessariamente una descrizione antropologica dell'esistenza umana in cui è riflessa astrattamente e miticamente «l'esistenza del filisteismo intellettuale durante la crisi del periodo imperialistico» (DR, 506).

Questo riflesso ideologico si riscontra nella descrizione di come l'Esserci si perde nel «si» impersonale che non è alcuna cosa determinata e qualcosa che tutti sono, non è la somma, ma prescrive il come «ci si» comporta (il quotidiano divertirsi e godere come «ci si» diverte e «si» gode, il leggere, vedere e giudicare come «si» giudica, lo stesso ritirarsi dalla massa come «ci si» ritira). Lukács è ben consapevole che per Heidegger questa dimensione inautentica dell'esistenza non è affatto qualcosa che ne attenua il carattere di fatticità, ma ne è costitutivo, e che il «che» (*dass*) del perdersi è sì nascosto, ma non è affatto un nulla. Tuttavia il «si» impersonale così descritto non è altro che l'esistenza sociale stessa, solo che, a differenza delle descrizioni che la filosofia della vita prima della guerra faceva nel criticare l'irrigidimento della vita sociale, quella heideggeriana del «si» impersonale fa sparire completamente gli aspetti economici e sociali e dà solo il riflesso psicologico di questa realtà materiale. Perciò essa rappresenta il rovescio soggettivistico delle categorie economiche dell'imperialismo del dopoguerra, in cui la dimensione sociale non è più solo una gabbia problematica, in cui ancora sarebbe possibile vivere la propria vita spirituale, ma è diventata una minaccia per la stessa individualità. Così, l'ontologizzazione della fenomenologia diventa solo una sua più conseguente soggettivizzazione. Ciò avviene analizzando la vita sociale degli uomini nei termini non più dell'opposizione tra soggettività e oggettività, bensì di quella tra autentico e inautentico nella stessa struttura del soggetto. Ma in realtà questa messa in parentesi fenomenologica dell'oggettività «innanzitutto e per lo più» manifesta (che è poi l'oggettività della vita sociale e dell'esistenza storica che la determinava in quegli anni, ossia l'avanzare del socialismo), in modo da avere la libertà di decisione dell'ente quale si automostra, e quindi anche un senso della verità come appartenente a questa struttura ontologica dell'esistenza, finisce col portare solo a un altro piano di soggettività, del cui carattere sono gli esistenziali che Heidegger descrive (stato d'animo, cura, angoscia ecc.). Quanto detto per il «si» impersonale, vale anche per la critica che Lukács fa all'analisi heideggeriana degli esistenziali della temporalità e della storicità, parimenti impostata sulla doppia possibilità di autentico e inautentico. Il filo conduttore della critica è che questo voler andare oltre l'opposizione tra soggettività e oggettività, nella doppia possibilità ontologico-esistenziale di autentico e inautentico, finisce col fare dell'ontologia fenomenologica una falsa oggettività, espressione del carattere in fondo soggettivo della risposta data alla crisi dall'individuo

borghese del dopoguerra, il quale si ritira dinanzi all'affermarsi storico della prospettiva socialista dell'evoluzione sociale e dinanzi alla necessità di prendere posizione rispetto a questi eventi, il che permetterebbe di spiegare anche i motivi di quell'atteggiamento inautentico della caduta nel "si" impersonale.

Da quanto detto discende che, malgrado la sua critica all'irrazionalismo, visto come un modo equivoco per mettere in luce certi aspetti per i quali il razionalismo è cieco, ciò che in fondo Heidegger pone tra parentesi e considera come derivato e inautentico sono proprio i fatti conoscibili della realtà oggettiva. Ma, commenta Lukács, «se da un'oggettività si toglie ogni determinazione che si riferisca alla realtà conoscibile, e se questa oggettività sorge esclusivamente nella pura interiorità, di necessità il risultato a cui si perviene avrà un carattere irrazionalistico» (DR, 513). L'irrazionalismo è un motivo comune al quale, al di là delle anche forti diversità, è possibile ricondurre alcune tendenze filosofiche dominanti innanzitutto sul piano internazionale, ma in modo più compiuto in Germania, come reazione, esplicita o il più delle volte implicita, prima alle idee della Rivoluzione francese, poi a quelle del 1848 e del 1917. Questa linea riflette nella filosofia la lotta reazionaria che sul piano dello sviluppo storico materiale avviene contro le forze progressiste, le quali spingono materialmente in avanti e, secondo la visione marxista, si muovono indipendentemente dalla coscienza, precedendo il riflesso ideologico che essa ha di questo movimento. Tali forze sono prima quelle borghesi, politicamente espresse dalla Rivoluzione francese e recepite filosoficamente negli aspetti progressisti della dialettica hegeliana, e, dopo il 1848, quelle del proletariato rappresentate filosoficamente dal materialismo storico. In Germania la reazione al progresso rivoluzionario borghese dopo la Rivoluzione francese, e a quello proletario dopo il 1848, ha preso la via imperialistica che porta al nazismo; e l'irrazionalismo della filosofia tedesca – dato che la Germania le ha offerto un terreno particolarmente adatto – ha assunto una funzione di guida nel quadro delle correnti irrazionaliste del pensiero internazionale dell'epoca. La reazione contro la rivoluzione francese e l'idea borghese di progresso è espressa e riflessa al massimo grado nella filosofia tra Schelling e Kierkegaard; dopo il 1848 la reazione contro la rivoluzione e le lotte del proletariato è espressa al massimo grado da Nietzsche.

Alla caduta nel "si" impersonale l'esserci può sottrarsi nell'"esistenza risoluta", cioè nella consapevolezza della situazione di caduta. Questa

risolutezza lascia essere il "si" impersonale, perché questo è certamente nascosto, ma appartiene a ciò che innanzitutto e per lo più si mostra, ossia alla struttura stessa dell'esistenza, ragion per cui non ne può determinare un cambiamento. Come Schopenhauer si era opposto all'idea borghese di progresso e assunto un atteggiamento "quietistico" rispetto all'attività sociale, e questo quietismo poté rovesciarsi in attivismo controrivoluzionario nella filosofia della vita di Nietzsche, così il senso di depressione dell'individuo borghese, che cerca nel suo *hic et nunc* la risolutezza, potrà poi rovesciarsi nell'attivismo del periodo nazista.

Nel secondo dopoguerra Heidegger, benché, dopo avere aderito al nazismo, si presenti come distante dall'hitlerismo senza però rinunciare alle premesse che pure ne avevano contribuito alla preparazione ideologica, conserva, secondo Lukács, un motivo irrazionalistico, l'"incognito" kierkegaardiano. Come era già avvenuto con gli altri motivi kierkegaardiani in *Essere e Tempo*, il tema dell'incognito non è utilizzato esplicitamente nella sua valenza religiosa, ma come essenza della storicità, la quale è il terreno dell'errare dell'Essere che si ritira nell'essente, fondando l'errore come sua possibilità; la vera storia universale deriva da questo ritirarsi dell'Essere nell'essente. Quando Heidegger dichiara che la ragione è la più ostinata avversaria del pensiero, porta solo alle estreme conseguenze quanto già era implicito nell'intuizione fenomenologica delle essenze. E dato che la fenomenologia è, secondo la lettura lukácsiana, molto vicina al machismo, è anche coerente che Heidegger adesso si avvicini alla semantica. Infatti egli considera il linguaggio come ciò in cui il pensiero traccia solchi non appariscenti (dunque è sempre l'oggettività a essere considerata inautentica), avvicinandosi così anche alla distinzione di Ludwig Wittgenstein tra un linguaggio che indica e un linguaggio assertivo. Dalla concezione della storia come erramento dell'essere e del linguaggio assertivo come derivato e caratterizzante l'epoca della tecnica, esito di questa storia, deriva in primo luogo la visione della presente situazione europea come "occidentale" in un senso essenziale, ossia come terra di tramonto e, al tempo stesso, come terra di un inizio, il quale è prodotto tardivo di chi è giunto all'estrema notte e all'estremo pericolo. Questo tratto pessimistico, coerente con l'atteggiamento degli intellettuali tedeschi, è però anche cautamente aperto a un nuovo inizio che allude ai nuovi padroni della terra, cioè all'America sotto la cui guida si configura l'imperialismo del secondo dopoguerra. In secondo luogo deriva la visione del marxismo come il pensiero che, ponendo al centro la questione dell'alienazione,

mette in luce un tratto essenziale della storia come erramento, poiché il tema dell'alienazione è derivato dal fatto che l'uomo moderno manca di patria. Con questa riduzione del marxismo al pensiero della tecnica come mancanza di patria dell'uomo moderno, viene radicalizzata la distinzione, già presente in *Essere e Tempo*, tra storicità inautentica e storicità autentica, dove la prima è la storia reale della prassi sociale degli uomini e della coscienza storica oggettiva, combattuta in nome della seconda. Con il rimando alla storia autentica e dichiarando la storia reale della prassi politica come inautentica o come erramento dell'essere nell'essente, Heidegger, secondo Lukács, ha ideologicamente di mira la lotta che, nell'epoca della Guerra fredda, le classi proletarie e i partiti comunisti combattono contro l'imperialismo allora guidato dall'America. In tal modo egli elude il problema, che era invece ben presente a Jean Paul Sartre (malgrado questi usasse contro l'esistenzialismo ancora argomenti esistenzialistici), di non volersi lasciar coinvolgere in una catastrofe mondiale a cui portava quella politica imperialistica.

L'interpretazione di Lukács e la declinazione che egli dà della questione dell'oggettività, è senza dubbio espressione di una fase del Novecento in cui il movimento comunista organizzato, anche con le più profonde e radicali contraddizioni a tutti i livelli, assumeva centralità politica e culturale storico-mondiale. Invece, le riflessioni di Louis Althusser negli anni Ottanta del Novecento intorno alla definizione di "materialismo aleatorio" ci mostrano una prospettiva completamente diversa sulla problematica del rapporto tra idealismo e materialismo o realismo; di conseguenza, rispetto a Heidegger, osserviamo in Althusser un'impostazione della lettura in termini altrettanto completamente diversi rispetto all'alternativa lukácsiana tra razionalismo e irrazionalismo. Ciò rispecchia di nuovo un mutamento dei tempi, in quanto siamo negli anni della crisi del comunismo novecentesco e anche della dottrina marxista che lo aveva espresso, prescindendo qui dalle pur rilevanti differenze di correnti all'interno di essa. Althusser critica un materialismo interpretato a partire dalla tradizione razionalista che «è un materialismo della necessità e della teleologia, cioè a dire una forma trasformata e mascherata di idealismo» (MA, 38). Invece Marx e Lenin fanno parte, secondo lui, di una tradizione sotterranea completamente misconosciuta nella storia della filosofia, che si può definire il "materialismo dell'incontro", in cui Althusser, certo ben consapevole delle differenze anche molto forti, mette insieme in modo inedito autori

come Epicuro, Lucrezio, Machiavelli, Spinoza, il Rousseau del *Secondo discorso* e, infine, lo stesso Heidegger. Certo, può sembrare singolare mettere Heidegger in una tradizione che inizia da Epicuro, ma per Althusser si tratta di cogliere, al di là delle visibilissime differenze, un atteggiamento comune che si oppone a ogni forma di "idealismo della libertà". Così infatti è stato letto Epicuro, il cui *clinamen* nella pioggia degli atomi doveva stare a testimonianza dell'esistenza della libertà umana nel mondo stesso della necessità. Questo tipo di interpretazione presuppone un'antecedenza del "senso" e del "*logos*" rispetto alla realtà, ed è così che ha segnato il destino del pensiero dell'Occidente, da Althusser definito, con Jacques Derrida e, attraverso quest'ultimo, richiamandosi ad Heidegger, "logocentrico". Invece Epicuro "parte" – ma il termine è improprio perché non si tratta di origine, senso, causa o fine – dalla pioggia degli atomi che cadono nel vuoto con moto rettilineo eternamente. Il punto è qui che in questa pioggia non "c'è" mondo, nel senso che non ci sono mondi; non c'è nulla, dunque, e però al tempo stesso esistono dall'eternità gli elementi del mondo prima che ci fosse mondo. Per Althusser ciò significa «che prima della formazione del mondo non esisteva alcun Senso, né causa, né Fine, né Ragione né follia. La non anteriorità del senso è una tesi fondamentale di Epicuro, con la quale egli si oppone tanto a Platone quanto ad Aristotele» (MA, 39)..

Il *clinamen* (per Althusser indispensabile alla logica del discorso di Epicuro indipendentemente da se sia stato o no Lucrezio a introdurlo) è una deviazione che spezza il parallelismo della caduta degli atomi nel vuoto e provoca «un incontro con l'atomo vicino e, di incontro in incontro, una carambola e la nascita di un mondo, vale a dire l'aggregato di atomi provocato in catena dalla prima deviazione e dal primo incontro» (MA, 39). La differenza tra il considerare originaria la deviazione e non la Causa, la Ragione o altro affine, comporta che dall'incontro può anche non nascere un mondo, se l'incontro è breve e non è durevole, condizione, questa, perché tale mondo possa nascere. Inoltre senza gli atomi non vi sarebbe certo incontro, ma d'altra parte gli atomi che cadono parallelamente nel vuoto, come abbiamo visto, non sono nulla, nel senso che la pioggia degli atomi non è nessun mondo, benché essi siano gli elementi del mondo. Perciò è l'incontro che dà consistenza ed esistenza agli atomi grazie alle deviazioni, altrimenti essi resterebbero qualcosa di astratto. Solo dopo questo effetto della contingenza, quindi dopo il puro compimento del fatto, che è assolutamente casuale, si

instaurano la ragione, la causa, la necessità, il fine ecc. Di conseguenza, nella filosofia cadono tutte le questioni logocentriche del tipo: perché qualche cosa e non piuttosto il nulla, quale è la ragione e il fine del mondo ecc. La filosofia cessa di essere «enunciato della Ragione e dell'Origine delle cose» (MA, 40), ma piuttosto è «*constatazione: c'è stato incontro, e 'presa' degli elementi gli uni sugli altri (così come si dice che il ghiaccio 'fa presa')*» (MA, 40).

Orbene, in questo destituire il primato del senso, dell'origine, della ragion sufficiente, e in questo porre all'"origine" – se a questo punto la si può chiamare così – un incontro aleatorio, fortuito, o in un fatto compiuto, Epicuro incontra fra gli altri anche Heidegger, ossia quanto di più lontano ci si possa immaginare. Dove sta, per Althusser, il singolare punto di contatto? Sta nel fatto che Heidegger stesso, a sua volta, pone la questione non in termini di origine, causa e fine, ma intorno ai vari significati del termine "*es gibt*", "c'è", "si dà". Porre la questione non nei termini del "perché", ma del fatto che "si dà" mondo, materia, uomini, significa arrivare alle stesse conseguenze di Epicuro con altre procedure, ossia aprirsi «su una visione che restaura una sorta di contingenza trascendentale del mondo, nel quale siamo 'gettati', e del senso del mondo, che rinvia all'apertura dell'Essere, alla pulsione originaria dell'Essere, al suo 'invio' al di là del quale non c'è nulla da cercare né da pensare» (MA, 40). Pertanto la contingenza non è l'eccezione della necessità, ma «occorre pensare la necessità come il divenir-necessario dell'incontro di contingenze» (SF, 48). Il mondo diventa così un dono; è l'"essere al mondo" che attiva ogni senso possibile e la molteplicità dei sensi, ma non il "Senso" stesso. Quindi, se si risale all'indietro non si trova nessuna causa prima, ma continuamente un "c'è", che significa un "c'è sempre stato", un "c'è sempre già stato", vale a dire, si dà un'antecedenza del caso, dell'occorrenza, per cui l'*es gibt* di Heidegger indica una primitiva distribuzione che precede sempre la sua presenza. L'orizzonte arretra sempre, «come davanti a un viandante che, cercando la strada in una pianura, non trova sempre che un'altra pianura davanti a sé» (MA, 63), a differenza del viandante di Cartesio per il quale, se si trova in una foresta e ha perso l'orientamento, l'importante è che continui a camminare dritto per uscire, dato che il mondo comunque è fatto alternativamente da boschi e terreni dissodati, quindi, commenta Althusser, non da "*Holzwege*", come in Heidegger. Nella stessa prospettiva Althusser colloca la formulazione di Wittgenstein "*Die Welt ist alles, was der Fall ist*", interpretando questo mondo come tutto ciò

che accade, tutto ciò di cui è il caso l'occorrenza, «ciò che accade nel mondo dell'imprevedibile e tuttavia dell'essere» (MA, 63). Così, resta alla filosofia solo la constatazione o descrizione del "si dà" nella sua datità insormontabile.

Althusser dice che non ha importanza se questo materialismo "aleatorio" o dell'"incontro", in cui troviamo insieme, tra gli altri, Epicuro e Heidegger, si possa chiamare o meno "materialismo", sia perché Heidegger rifiuterebbe di entrare nelle grandi divisioni e denominazioni della filosofia occidentale, come "idealismo" e "materialismo", sia perché in Epicuro di materialismo si può parlare solo a condizione di non concepirlo come la risposta all'idealismo, la quale non esce dall'orizzonte a cui vuole rispondere, e così lo riproduce. Infatti, la denominazione di "materialismo" la si può connettere con l'impostazione che ne ha dato Platone quando ha distinto tra gli amici delle idee e gli amici della terra – «tra i quali comprende gli empiristi, gli scettici, i sensualisti e gli storicisti» (SF, 61), interpreta Althusser –, prendendo posizione per gli amici della idee. In tal modo, nell'opposizione di materialismo e idealismo quest'ultimo è diventato la tendenza dominante della filosofia occidentale, perciò costituisce la base su cui funziona la coppia stessa, mentre il materialismo ha funzionato solo come l'opposto dell'idealismo, riproducendolo. Dunque, il dominio del logocentrismo e del principio di ragione, affermatosi nella filosofia occidentale, determina che «ogni volta che nella storia della nostra filosofia si è in presenza di un *materialismo dichiarato*, tale denominazione afferma, specularmente e negativamente, l'idealismo» (SF, 61). In proposito Althusser ricorda che per Heidegger idealismo e materialismo obbediscono entrambi al principio di ragione, secondo cui ogni cosa esistente, sia essa materiale o ideale, deve rispondere alla domanda sulla ragione della sua esistenza. Quindi, l'uso della parola "materialismo" manifesta soltanto l'esigenza di negare l'idealismo senza però poterne uscire, giacché non si può pretendere di farlo con un semplice rovesciamento dell'idealismo. Per questi motivi Althusser dice di usare solo per comodità l'espressione "materialismo aleatorio", perché la parola "materialismo" non ha nulla a che vedere con il materialismo classico, che esiste solo come contrapposizione all'idealismo, mentre ci vorrebbe un termine nuovo per esprimere questo orizzonte, in cui anche Heidegger rientra.

Nel sottrarre Marx a quelle letture materialiste che sono solo una reazione all'idealismo e che di esso mantengono il primato della neces-

sità, della causa e del senso, Althusser è, con ogni evidenza, nettamente distante dalla posizione di Lukács, quindi dal suo criterio di interpretazione della filosofia borghese-imperialistica, basato sulla discriminante se si è a favore o contro la ragione. Una concezione siffatta confermerebbe quanto il materialismo così inteso sia tutto interno al principio logocentrico che ha dominato la filosofia occidentale riproponendo l'idealismo che intendeva superare.

Ferme restanti alcune ottime ragioni, a cui fra poco farò cenno, presenti nelle esigenze poste da Althusser, mi preme sottolineare e ribadire che in Lukács essere a favore o contro la ragione significa concepire o meno la progressività dello sviluppo oggettivo di una determinata situazione o tendenza storica, che si svolge indipendentemente dalla coscienza soggettiva degli individui, come razionalità o come irrazionalità (Cfr. DR, 5). Ma ancora di più in Marx, espressioni quali necessità, causalità, razionalità ecc., non sono degli a priori di "Senso" o di qualsivoglia altra valenza metafisica, ma piuttosto astrazioni che fanno parte dei complessi rapporti di cui consta il concreto del pensiero, il quale assolutamente non è il concreto reale, che, invece, è presupposto al pensiero. Infatti l'indagine (*Forschung*) dapprima si appropria dei particolari, ne analizza «le differenti forme di sviluppo» (C, 44) e ne rintraccia «l'interno concatenamento» (C, 44). Solo successivamente, sulla base di questi risultati raggiunti, si passa a esporre (*darstellen*) in modo conveniente «il movimento reale» (C, 44), ma così come esso si presenta «idealmente riflesso» (C, 44), quindi così come il pensiero lo coglie e non quale si muove di per sé. Per questo motivo «si può avere l'impressione che si abbia a che fare con una costruzione a priori» (C, 44), ma questo è per l'appunto il modo in cui il pensiero si appropria del concreto, lo riproduce «come qualcosa di spiritualmente concreto [...] ma mai e poi mai [è] il processo di formazione del concreto stesso» (L, 27). Questa distinzione tra oggetto o concreto reale, e oggetto o concreto del pensiero, Althusser ben la conosce e sulla base di essa ha letto il procedimento scientifico di Marx come alternativo alla dialettica hegeliana. Ma allora mi chiedo se, pur nella giustissima esigenza di evitare il logocentrismo, bisogna mettere al centro il caso, l'incontro fortuito, l'aleatorio con un rovesciamento tutto sommato speculare rispetto alle categorie di necessità, causa, fine ecc. Infatti l'indagine storica, *Forschung*, e non l'assunzione a priori di tali astratte categorie, ci mostra connessioni concrete in cui l'apparire di un "mondo" o di più "mondi" presuppone sempre il lavoro accumulato nei "mondi"

precedenti, il che non implica né una lineare continuità di questa accumulazione – giacché nelle fasi storiche che precedono essa è avvenuta in modo antagonistico –, né che un modo di produzione nuovo e superiore debba meccanicamente sorgere, sia per la resistenza opposta dalle forze del "mondo" precedente sia per l'insufficiente sviluppo delle forze che devono produrre il nuovo "mondo". Inoltre, inevitabilmente ogni nuovo "mondo", quindi la stessa società comunista, nella sua prima fase non può svilupparsi su proprie basi, ma sorge dal vecchio "mondo", anche se attraverso una rottura rivoluzionaria. Perciò, «porta [...] ancora sotto ogni rapporto, economico, morale, spirituale, le voglie (*Muttermale*) della vecchia società dal cui seno essa è uscita» (W, 20), come osserva Marx nella *Critica del programma di Gotha*. Analogamente accade nel campo della teoria, dove ogni critica scientifica è in un primo momento necessariamente obbligata a muoversi entro quei presupposti che vuole criticare.

L'esigenza, posta dalle filosofie del Novecento, e giustamente recepita da Althusser, di un "oltre", di un "alterità" che non riproduca, non resti nello stesso campo concettuale di ciò che si vuole oltrepassare, riflette una condizione pratica materiale che ha caratterizzato, sempre nel secolo scorso, la lotta per un "altro mondo possibile" e il fallimento dei modi e degli esiti di questa lotta. Infatti, le varie esperienze comuniste del secolo XX non sono riuscite ad avviare una vera "transizione ad altro", pur a partire dal loro inevitabile esser condizionate delle precedenti forme di società da cui erano sorte: l'esempio più eclatante è stato come la necessaria formazione di un potere statale, ossia di una "dittatura del proletariato" per abbattere la vecchia società, sia diventata una pratica di autoriproduzione dello Stato e non un tramite verso la sua estinzione. Così nella teoria, il famoso capovolgimento della dialettica hegeliana, che per Marx implicava un metodo «non solo differente [...] ma [...] anche direttamente [...] opposto» (C, 44), ha spesso finito col riprodurre inconsapevolmente un'autonomia del momento filosofico astratto, quasi in parallelo con la riproduzione dell'autonomia della forma statale. Da questo punto di vista, autori della grandezza di Heidegger e Nietzsche, i quali hanno precisamente problematizzato quelle forme di oltrepassamento che restano nello stesso orizzonte di ciò che si vuole oltrepassare (platonismo, cristianesimo, metafisica, socialismo, nichilismo), se da un lato riflettono, nella mistificazione dell'ideologia, la reazione dei poteri dominanti nei confronti dei movimenti sociali progressivi di emancipazione degli uomini, che si erano

affermati nei due secoli passati, dall'altro lato, anticipandone e osservandone gli esiti, hanno posto una questione centrale da "rovesciare" a sua volta e assumere nella rielaborazione di una teoria "progressista".

Giuseppe Antonio Di Marco

* Le seguenti opere sono state citate qui sopra in sigla: L. Althusser, *Sulla filosofia*, a cura di A. Pardi, Milano, 2001 (SF); Id., *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, 2007 (MA); M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, Milano, 1976 (ET); Id., *Tempo ed Essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, 1980 (TE); G. Lukács, *La distruzione della ragione*, tr. it. E. Arnaud, Torino, 1959 (DR); K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, tr. it. D. Cantimori, Roma, 1994 (C); Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, tr. it. E. Grillo, Scandicci 1997, vol. I (L); K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 19, Berlin, 1972 (W).